當地社會文化的網絡」有密切的關係[108]。從相關的記載看來，中國基督教徒從事驅魔活動和其社會的信仰文化有著很大的延續性，但是他們的做法大體都依循著聖經的記載與教誨，也沒有證據顯示他們的信仰不虔誠或腳跨基督教和民間宗教兩條船。和王韜或蔣敦復這類的士大夫教徒的信仰相比，這些底層基督教徒的驅魔活動或許是中國基督教的宗教融合更具代表性的例子。

108 Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*(New York: Columbia University Press, 1980), pp. 4-13.

孔・教・會

——近代中國儒家傳統的宗教化與社團化

陳熙遠*

當中國從帝制王朝轉型為民主國家，過去主宰士大夫的晉升之階，並緊密依傍於皇權的儒教傳統，面臨前所未有的衝擊。新的知識體系隨著西學的引進而開始解構傳統，並且具體反映在國家祀典與國民教育的制度改革上。民元教育總長蔡元培即以學校讀經及祭孔活動，適與共和「信教自由」的理念相違，因此剝奪孔教原來在教育體系的主導優勢，同時亦祛除孔教經典的神聖性。誕生於民元的孔教會，無疑是信奉孔教的傳統知識階層危機意識下的產物。一旦孔教失卻政權的奧援，儒家經典不再成為孕育新興知識階層的溫床，孔門學術也不再是可以轉換成實質權力的文化資本。不僅過去託庇於政權而凌駕於其他各「教」的優勢隨即消逝，更難堪的是，相較於其他各宗教長期在民間耕耘的社群組織，孔教幾乎毫無制度性的社會力量可言。因此「孔教會」以及許多以「孔」、「儒」為名的社團在民初如雨後春筍般大量出現，與其解釋為殘留保守勢力的負嵎頑抗，毋寧視為孔教傳統因應國家體制與權力結構的鉅變，試圖轉向民間社會以

＊ 中央研究院歷史語言研究所。

尋找制度性的出路。對孔教會而言，凸顯孔教的宗教性，無疑是維繫孔教於不墜的最後救贖。然而對孔教運動最直接的衝擊，無疑是來自對「宗教」價值本身的質疑。當「宗教」不再被視為凝聚群眾、改造社會的觸媒，而成為愚民的鴉片、禍國的毒瘤時，如何去除宗教迷信，反而成為中國現代化的重要議程。民國年間的孔教運動終在反傳統運動與反宗教運動的夾擊下逐漸偃旗息鼓。結果不僅「儒教」在「宗教」的論域裡逐漸邊緣化，在現代語彙中，「孔教」、「儒教」更幾乎為「儒學」、「儒家」、「儒道」所取代，成為見證傳統文化在世紀之交與現代文明接榫的歷史名詞。在摸索如何朝現代轉向的過程中，儒家傳統曾一度插上宗教化與社團化的這對雙羽，本欲展翅登天，卻不幸折翼墜地。

一、以「孔」為「教」——晚清政權的最後支柱

當帝制中國走到盡頭，長年獲得帝國庇佑的儒家傳統，頓時面臨危急存亡之秋，亟待找到更生的出口。以儒家傳統自居的代理者，紛紛尋找的各種出路之中，有兩條特別值得重視：一是以「孔」立「教」；將儒家傳統龕合在世界宗教的萬神殿中，與其他宗教文明比肩齊步，爭取信眾的支持；二是建「會」保「教」，以社會組織的動員方式呼群保義，讓儒家傳統在民間社會中重新生根，終得開枝散葉。而肇建於民國元年的「孔教會」，正是將「孔教」、「宗教」與「教會」三位一體密切結合的嘗試[1]。

1 關於孔教會的組織、活動與發展，早期的研究成果，參見鐙屋一，〈孔教会と孔教の国教化——民国初期の政治統合と倫理問題〉，《史峯》4(1990)：20-55；筆者在探討近代中國儒教傳統與宗教思潮的博士論文中，亦有專章進行初步的探討。見 Chen Hsi-yuan, “Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China”(PhD diss., Harvard University, 1999), Ch. 3. 近年來隨著相關史料的考掘，中外學界關注此一課題者逐漸增多。論文無算，即以專書而論，日文方面有森紀子的《転換期における中国儒教運動》(京都：京都大学学術出版会，2005)；中文則有韓華的《民初孔教會與國教運動研究》(北京：北京圖書館出版社，2007)，皆足供參考。筆者特此感謝森紀子教授餽贈前書。本文希望

民國成立之際，甫自美國哥倫比亞大學獲得政治經濟學博士學位返國的前清進士陳煥章(1880-1933)，隨即聯合沈曾植(1850-1922)、梁鼎芬(1859-1919)及陳三立(1858-1937)等人創立孔教會，中國境內各縣及外洋各埠隨即紛紛設立支會或分會，總數累達131處之多，同時並獲得許多外籍人士的支持。先後並有《孔教會雜誌》與《昌明孔教經世報》等刊物問世。極力以「宗教社團」的名義宣揚「孔教」成為該會的主要號召。

追本溯源，孔教會並非將孔教宗教化的始作俑者。孔教與「宗教」結合的〔文字〕因緣，早在晚清最後的十年之間便隱然成形，而且清廷官方其實扮演著推波助瀾的關鍵角色。

中國歷朝藉興揚儒教以籠絡士人並鞏固皇權，已是不刊之論。大清帝國征服中原之後，汲取蒙元覆亡的前車之鑑，積極扮演尊儒護教的恩主，並藉此成功地馴化中國的士大夫階層。19世紀末葉在內憂外患的衝擊之下，清朝政權岌岌可危，儒教更成了其繼絕存亡的寄託。

依照一般的歷史分期，近代中國是以1840年鴉片戰爭揭開其動盪的序幕，清朝從該年至其覆亡的1912年為止，在短短的七十多年裡，清廷議准從祀孔廟的儒家學者竟多達20位，人數之多不容小覷；放在整個孔廟從祀的歷史上比較，自從東漢建立孔廟從祀制度以來，除了孔子72位弟子外，千百年以來，僅有一百多位的儒者獲得如此身後殊榮[2]。就在風雨飄搖之際，清廷所以如此大費周章地研擬、議准某位歷史人物從祀孔廟，顯然有積極的宣示作用：朝廷對儒教的尊崇有增無減。反過來說，當輿論將近代

(續)

立足於過去研究的基礎，以「宗教化」與「社團化」作為關鍵的切入點，梳理「孔教」、「宗教」與「教會」三者離合的歷史因緣，並藉以論證：失去國家體制的撐持，儒家傳統遭逢的現代困境以及摸索的可能出路。本文初稿承蒙陳瑋芬教授費心批閱，並提醒筆者留意近代東亞如日、韓等地類似發展或相關論述，以為參照，謹此深致謝忱。

2 關於孔廟制度的發展，以及其與皇權政統、思想學術間的互動糾葛，可參見黃進興的系列研究，分別收入《優入聖域：權力、信仰與正當性》(臺北：允晨文化出版公司，1994)與《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化出版公司，2001)二書。後書並附錄歷代儒者從祀孔廟的時間表，見頁148-158。

子德配天地，應與天地同屬「大祀」。清廷顯然有其不得已的考量，在社稷顛危之際，亟需孔教的扶持，強化其治理的正當性，以安撫並凝聚內部的向心力。誠如姚大榮在奏議裡一針見血地指出：「孔子之聖」不會因為榮晉「大祀」或屈居「中祀」，而有所「加損」。但關鍵在於：「民間觀聽所繫，悉視朝廷意旨為轉移。」清廷之所以順應輿情，便是希望藉由一系列舉措，宣示朝廷尊孔崇教的用心，以此「振薄海內外之人心」，牢繫民心向背。清末之際的「孔教」，對拼命苟延的清國政府幾乎是予取予求。

從新式教育到國家祭祀，在官方的主導下，儒教在清末地位提升到前所未有的高度，但也因此在不久的將來為此付出慘痛的代價。值得注意的是：反映在奏摺、諭旨等官方的論述裡，為了要凸顯提升孔教地位的必要性，因此往往以基督教在西方世界的地位相類比，官方論述中經常出現「宗教」、甚至「國教」的用語。在表面上，儒教的位階在帝制王朝崩解的前夕的確達於前所未有的頂峰，卻也即將隨著國更天換而面臨萬劫不復的深淵。

二、宗教與教育的衝突——廢經罷祀的爭議

晚清新政的教育中，試圖將儒教嵌入教育體制之中，處處可見斧鑿之痕。然而儒教與帝制王朝所形成緊密的依存關係，隨著清朝的崩解，也面臨繼絕存亡的考驗。民國肇建之後，失去帝制撐持的儒教，處境岌岌可危。首當其衝的便是其在教育體制上的主導地位。

過去在帝制時期，所有官方的祀典，每隨朝更代迭有所釐正刪補。民國共和政體確立之後，過去所有官方的祀典，幾乎都被視為封建餘孽而予以廢除。儘管新的教育體制大抵延續晚清新政的基本格局，但學校中孔教經典作為必修的研讀項目，以及祭孔的活動是否適合繼續舉行，立即成為枱面上備受爭議的焦點。

1912年，甫遊學返國的蔡元培(1868-1940)被任命為南京臨時政府的教育總長。蔡元培是前清進士，1905年參加同盟會。1907年赴德國萊比錫大學

研讀哲學、心理學與美術史。就任之際，蔡元培發表了〈對於新教育之意見〉一文，標舉民國教育的五大目標：以(1)軍國民教育、(2)實利主義教育為急務，以(3)道德教育為中心，以(4)美育為橋樑，並以(5)世界觀教育為終極目的。這位新任教育總長顯然取代晚清學部頒布的五項教育宗旨[9]。當年9月北京教育部公布〈教育宗旨令〉如下：「注重道德教育，以實利教育、軍國民教育輔之，更以美感教育完成其德。」[10]

對蔡元培而言，過去學部所頒訂的教育宗旨，並非一無可取。他的「軍國民主義」，延續過去的「尚武」精神；「實利主義」相應於「尚實」的訓練；「公民道德」也與「尚公」的涵養基本相通。關鍵的差異所在，在於晚清教育宗旨裡「忠君」的思想與民主的理念相牴觸，「尊孔」的主張違背共和「信教自由」的理念。因此這兩項教育宗旨已不再適合作為共和時代國民教育的指導原則。特別關於「尊孔」的議題上，蔡元培主張：

> 孔子之學術，與後世所謂「儒教」、「孔教」，當分別論之。嗣後教育界何以處孔子，及何以處孔教，當特別討論之[11]。

言下之意，蔡元培以為孔子本身的學術思想與後來歷史上形成的「孔教」，兩者不宜混為一談。其實早在他兩年前撰寫〈中國倫理學史〉時，蔡元培便注意到儒教自漢代以降，在官方的禮儀制訂裡，已具有「國教」的性質。後來又經過宋明學者向庶眾散播之下，儼然成為一普及的宗教。儘管如此，

9 蔡元培，〈對於新教育之意見〉，收入高平叔編，《蔡元培全集》(北京：中華書局，1984)，卷2，頁130。該文原刊於《臨時政府公報》(南京)，第13號(1912年2月11日)，先後轉載於《民立報》(上海)，1912年2月8、9、10日；《教育雜誌》3.11(上海，1912.2.10)；以及《東方雜誌》8.10(上海，1912.4)。「世界觀」大抵源自蔡元培遊歐時，注意到德國Weltanschauung的理念，按照他的解釋，所謂「世界觀教育」，是指：「循思想自由言論自由之公例，不以一流派之哲學一宗門之教義梏其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以為鵠。」

10 中華民國元年九月初二日部令第二號。見《教育雜誌》4.17法令欄(1912年10月10日)。

11 蔡元培，〈對於新教育之意見〉，《蔡元培全集》，卷2，頁130。

蔡元培反對將孔子視為創教的的教主，也不認為孔子的教義神聖不可侵犯。對他而言，孔子本身與後世儒教的宗教化，甚至國教化的發展，並無直接的關係。歷史上被定於一尊的儒教，其實是造成傳統思想停滯不前的元兇；士大夫正因受到儒教的箝制，無法在思想學術上有所更新創獲[12]。換言之，蔡元培將原始孔子的教義與經過歷史醞釀所發展的儒教，截然劃清界限。他自始至終一直維持這樣的立場，是以1916年當他受邀於信教自由會演講時，蔡元培再度重申孔子與宗教無涉：

> 孔子自孔子，宗教自宗教；孔子、宗教，兩不相關[13]。

蔡元培在〈對於新教育之意見〉中，倡議教育界應妥善處理「孔子」與「孔教」的問題，並非僅是紙上談兵而已。當他就任教育總長之後，即著手在1912年7月舉行全國臨時教育會議。他在大會的開場白裡強調：教育目標應是為培育未來知識分子而設(美育應為取代宗教對現在世界之關懷)，他同時又提醒與會各省代表：中國民族性中有「自大」的劣根性，而此「自大」的毛病常會導致另一極端「自卑」的心態。他將此自大的民族性歸咎於儒教經典長期壟斷思想的結果。因此他建議廢除學校專門設立經科，然後將儒教經典依性質分別納入哲學、歷史或文學各分科中[14]。

早在教育會議召開之前，教育部已擬定14條的「普通教育現行辦法」，其中即下令廢除小學讀經的課程[15]。教育部於5月時又再度發電文下達各省，重申學校廢經的規定。

蔡元培並非全盤否認儒家經典之價值。他於1892年獲得進士的功名，對儒家經典的熟稔毋庸置疑，甚至在〈對於新教育之意見〉裡，他更多次援引

12 蔡元培，〈中國倫理學史〉，《蔡元培全集》，卷2，頁1-107。
13 蔡元培，〈在信教自由會之演說〉，《蔡元培全集》，卷2，頁491。
14 蔡元培，〈全國臨時教育會議開會詞〉，《蔡元培全集》，卷2，頁264。
15 〈普通教育現行辦法〉，《教育雜誌》10(1912.1.19)。

孔孟的觀點來闡述倫理教育的重要性。可見蔡元培並非全盤否定孔孟的思想，他所極力反對的是：經過官方的欽點，儒教被賦予神聖不可侵犯的權威。而正是在儒教權威的長期壟斷之下，中國原本百家爭鳴的多元思想，遂因長期壓抑而終致委靡。蔡元培希望藉由廢除學校讀經之舉，祛除儒經不得冒瀆的神聖外衣，孔教從此不再成為箝制各種思想文化發展的牢籠。

就在全國臨時教育會議中，代表廣東省教育局局長鍾榮光(1866-1942)出席的蕭友梅(1884-1940)於會場提議：除了學校廢除讀經課程之外，既然臨時約法明文保障信教自由，學校為一公共領域，自然不應該舉行祭孔的典禮，或供奉任何宗教偶像或牌位，否則將影響學生的信仰自由。信奉儒教的學生可自行於孔廟祭孔，一如佛教、基督教和回教等信徒可於各自的寺廟堂宇進行祈禱[16]。此議一出，自然引起軒然大波，儘管支持與反對的兩派意見爭持不下，最後達成的結論是：「孔子非宗教家，尊之自有其道。教育與宗教不能混合為一。且信教自由為憲法公例，不宜固定一尊。」只不過為了避免引起社會上「無謂之風潮」，於是要求在「學校管理規程內刪除此節」，以期將此「舊日儀式」「消滅於無形」[17]。

嚴格而言，晚清一連串的尊孔舉措，並在官方文件裡每將孔教與西教類比，本意在推崇尊奉，但到了民國，種種說法正好授人以柄。晚清張之洞斷言「中國的經書即是中國的宗教」，藉以強調學校讀經的重要性；民初蔡元培則得以同樣的理由，要求從學校排除任何可能獨尊儒教的宗教性設計，以避免共和政體剝奪人民信教自由的嫌疑。

三、人道與神道之間——孔教會宗教論述的建構

就在教育部給予儒教最後致命的打擊，讓已無政權奧援的儒教徹底失

16 〈孔教新聞〉，見《孔教會雜誌》1.1(上海，1913)：1-2。
17 《教育雜誌》4.6(1912)：5。

去國家制度性的保障，孔教會適時於1912年的10月7日成立，日期的選定有其象徵的考量：依照舊曆的算法，當天正是孔老夫子的誕辰。其實早在1912年的春天，當時幾位發起人齊聚於上海沈曾植的宅邸，便已議定籌辦孔教會，並計畫發行雜誌來聯絡同志、宣揚理念。不過真正推動會務的靈魂人物，是這13位發起人裡年紀最輕的一位前清進士、留美新科博士——陳煥章。

陳煥章籍屬廣東高要縣，15歲赴廣州從學於康有為的萬木草堂。可能是得到康有為的啟發，陳煥章在19歲時便在家鄉組織「昌教會」，在陳氏宗祠內的祖先牌位旁並供置孔子的木主，以為宗族共祀。1900年他任教中學，更集合同道在學期開課之初與每月朔日舉行祭孔典禮，並於孔子誕辰之日講演孔教。1904年獲得進士之後，隨即赴紐約攻讀政治經濟學的博士，在哥倫比亞大學讀書之餘，他又在紐約的唐人街成立「昌教會」，並設計孔教的教旗供商家於孔子誕辰日懸掛。一遇週末，他更為華僑開堂講授孔子教義。後來在民元孔教會成立之後，他在故鄉廣東高要與紐約華埠所成立的這兩處「昌教會」，也順勢改成了孔教會的支會。

從現存康有為與陳煥章的書信往來中，幾乎可以確定康有為雖未具名為孔教會的發起人，但其實在幕後著力甚深。當他獲悉教育部決議廢經罷祀之後，即於7月30日寫信給陳煥章：表示此「非惟一時之革命，實中國五千年政教之盡革，進無所依，退無所據」。康有為並向陳煥章提出成立孔教會的構想，並建議陳煥章應利用全國對教育部譁然的契機，來宣導孔教。康有為更具體指示陳可以邀請其舊識沈增植、朱祖謀與麥孟華等人共同發起。康有為同時也願意設法提供印刷機，刊行期報以為喉舌。康有為信中所建議的這幾位人選，後來也都成為孔教會的發起人[18]。

陳煥章雖受到康有為的感召，但他無疑比康有為更虔誠獻身於宣教的事業，並以昌明孔教為其畢生職志。相對而言，康有為本人反而一直依違

18 康有為，〈致仲遠書〉(1912年7月30日)，收入上海市文物保管委員會編，《康有為與保皇會》(上海：上海人民出版社，1982)，頁369-370。

於「政」、「教」兩端。在他寫給陳煥章的信裡，他明白期許陳煥章致力於宣揚孔教，而另一弟子梁啟超(1873-1929)則從政黨下手，發揮其政治的影響力。康有為理想的盤算是：陳煥章與梁啟超這兩大弟子分別成為政界與教界的「兩大」，終得互補而成大業。康有為的考量自有道理，畢竟政教關係本就無法完全切割。只不過他個人始終無法忘情於政治，也因此在1916年涉入曇花一現的帝制復辟運動，不僅個人晚節不保；作為孔教會的精神領袖，此一復辟醜聞多少影響了孔教會的社會觀瞻，孔教會成員往往被貼上心繫前朝的遺老標籤。實則陳煥章本人對復辟力持反對的立場。

在1911年陳煥章的博士論文《孔門理財學》(*The Economic Principles of Confucius and his School*)裡[19]，儘管其論文的主題以探討孔門的經濟思想為主，但在其導論與結論裡，陳煥章卻以相當大的篇幅，辯護孔教的宗教性。他特別針對理雅各(James Legge, 1815-1897)的理論——所謂「儒教」(Confucianism)，原為中國遠古的宗教，孔子並非該教的創立者，只不過是述而不作的「傳承者」(transmitter)[20]。陳煥章博士論文的序言與結論裡一再強調：孔子所創立的這個宗教，將人從超自然的力量解放出來，從而強調個人修養得以參天地之化育。而這不僅在古代中國前所未見，即使放諸當代西方，也聞所未聞[21]。

19 該論文的中文譯名所陳煥章本人所定。陳煥章以為轉譯自日語的「經濟」一辭，有誤導之嫌。另德國社會學家韋伯(1864-1920)在撰寫《儒教與道教》時，也曾參考陳煥章的博士論文。見Max Weber, trans. & ed. by Hans H. Gerth, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*(Glencoe, Ill.: Free Press, 1951). p. 251.

20 關於理雅各James Legge的主要觀點，可參考James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*(London: Hodder and Stoughton, 1880), pp. 123, 137. 理雅各的中國經驗與其漢學研究的成績，可參見Wong Man Kong, *James Legge: A Pioneer at Crossroads of East and West* (Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing, 1996). 關於理雅各因翻譯一系列「中國經典」與其所隸屬的傳道會產生的緊張關係，參見Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*(Berkeley: London: University of California Press, 2002).

21 Chen Huan-chang, *The Economic Principles of Confucius and his School*(New York:

不僅研究中國宗教的國外學者如理雅各企圖區隔「孔子」與「孔教」，中國的學者也對以宗教界定孔教的做法有所質疑。梁啟超可說是將「宗教」此一新名詞引介到中國來的的重要推手，他在1898年戊戌政變後避居東瀛，即應日本哲學會姉崎正治(1873-1929)的邀請，發表〈論支那宗教改革〉，闡釋康有為的孔教主張。當時或為順應日本聽眾的慣用詞彙，講演中梁啟超藉用了許多日譯的新名詞，其中即以「宗教革命」與「宗教統合」來定位康有為保教運動的要旨：前者針對孔教的內部改造，後者則是對世界宗教未來發展的理想[22]。其實對孔教「宗教性」的爭議，也是由梁啟超首先發難，他在1902年發表〈保教非所以尊孔論〉，不惜「我操我矛以伐我」，開始懷疑將孔教視為宗教的正當性，在當時的保教運動掀起軒然大波。與其說梁氏的質疑，來自其對孔教的內涵，有了不同以往的了解，無寧說此時他對轉譯自西方的「宗教」概念有了嶄新的認知。在1899年的他還盛稱「宗教者，鑄造國民腦質之藥料也。」[23] 但短短不到三年，他卻視宗教為「迷信宗仰」：

> 西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力範圍乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門。

反觀孔子的教義，乃專在「世界國家之事，倫理道德之原，無迷信，無禮拜，不禁懷疑，不仇外道」；梁氏因而總結：孔教「立教之根柢，全與西方教主不同」[24]。

對弟子竟提出與師門宗旨背道而馳的質疑，康有為當然不會坐視。他

(續)

Columbia University, 1911), pp. 39-51, 717-730.

22 梁啟超，〈論支那宗教改革〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁263。

23 同上。

24 梁啟超，〈保教所以尊孔論〉，《梁啟超全集》，頁766。

在1904年的《意大利遊記》中即借題發揮，意有所指地說：

> 或有謂宗教必言神道，佛、耶、回皆言神，故得為宗教。孔子不言神道，不為宗教。此等論說尤奇愚。……夫教之道多矣。有以神道為教者，有以人道為教者，有合人神為教者。要教之為義，皆在使人去惡而為善而已[25]。

康有為仍堅持以傳統「教」義來規範西方「宗教」論述：「教」即「宗教」，「宗教」即「教」。康有為主張「宗教」涵括「人道」之教與「神道」之教，在陳煥章的論著裡得到系統的發揮。

陳煥章所著的《孔教論》無疑是為孔教會宗旨定調的重要宣言。《孔教論》包括了在孔教會成立前一個月，他應傳教士李佳白(Gilbert Reid, 1857-1927)之邀，在上海中外教務聯合會的尚賢堂進行兩場演講的文稿，以及孔教會的序言。《孔教論》出版不久即重刷六次，銷售量達近一萬本，可見當時吸引相當多的讀者。

針對過去十年來孔教並非「宗教」的質疑，陳煥章試圖一一加以澄清：一、釐清「宗教」一辭對應西方宗教“Religion”的關係。二、證成孔子為孔教教主。三、孔教教義完全符合對「宗教」之界定。他首先指出「宗教」乃從日本轉譯而來，「在中文，則一『教』字足矣」，「教」與「宗教」兩者意義相通。一如康有為，陳煥章也將〔宗〕教概分為「人道」之教與「神道」之教：

> 教亦多術矣：有以神道為教者，有以人道為教者。其道雖殊，其所以為教，一也。

25 康有為，《意大利遊記》，鍾叔河主編，《走向世界叢書》(長沙：岳麓書社，1985)，頁126。

至於孔教，則「兼明人道與神道」，而偏重於人倫之道。陳並辯解說，不必一定按照「西人之神道教者」的規格，才可以為「教」。他認為隨著宗教的進化，過去在神話時代的野蠻世界裡，教主「每假託於鬼神」；到了人文時代的文明世界，教主「每趨重於倫理」。言下之意，孔教乃是文明進化的高階宗教。「人道」之教與「神道」之教，來區分孔教與其他宗教，其實也並不是陳煥章或康有為的獨到之見。像曾隨理雅各訪英的王韜，便發現近二十年來，英法之中有一種「卜斯迭尼教」，竟然「不拜上帝，不事百神，但盡生人分內所當為」，王韜於是盛稱其立說「合乎我中國聖賢所云」[26]。王韜向中國讀者介紹的「卜斯迭尼教」，應即是法國社會學鼻祖孔德(Auguste Comte, 1798-1857)所創立的Positivism——主張以人道(humanity)取代神而成為崇拜的中心。就連批判康有為不遺餘力的「翼教」派大將葉德輝(1864-1927)，也盛讚其「實為通孔教之漸」[27]。嚴復在翻譯《群學肄言》時，更將"Religion of Humanity"譯為「人道之教」[28]。若仔細追究，孔德的「卜斯迭尼教」，恐怕與儒教有許多關鍵的歧異。可是至少就其標舉人道一點，無疑被許多中國知識分子引為儒教的同道，甚至期待此為西「教」轉向中「教」的契機。

陳煥章試圖以中國傳統的「教」義來正名西方之「宗教／Religion」，認為中國人不必也不應先存西方「宗教」的意涵，以之來框限對孔教的界

26 王韜，〈紀卜斯迭尼教〉，收入于寶軒輯，《皇朝蓄艾文編》(上海：上海官書局，年代未詳)，卷67，頁17。孔德的Positivism在19世紀後半葉一度頗受矚目，並駸駸然成為世界重要宗教之一。參見當時John Radford Thomson所寫的 *Auguste Comte and the "Religion of Humanity"*(London: The Religious Tract Society, 1887)，以及Frederic Harrison, "Positivism: Its Position, Aims and Ideals," in *Great Religions of the World* (New York & London: Harper & Brothers Publishers, 1901), pp. 167-186. 最近的研究可參考Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*(Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001).

27 葉德輝，〈明教〉，收入蘇輿編，《翼教叢編》(臺北：文海出版社，1971)，卷3，頁31。

28 嚴復譯，《群學肄言》(上海：商務印書館，1931)，頁234。

定。儘管陳煥章強調孔教相對於其他宗教，作為「文明的宗教」乃宗教進化的高階，乃更側重於「人道」之教。但為了證明孔教也符合一般西方的「宗教」界定，他卻又不憚其煩地羅列12項孔教的「宗教屬性」並一一討論。綱舉如後：

(1)孔教有特定名號：儒；
(2)孔教有專屬衣冠教服：儒服；
(3)孔教經典；
(4)孔教信條：載於《禮記・儒行》；
(5)孔教禮儀：「事神事人，均有定禮」；
(6)孔子肯定鬼神存在；
(7)孔教的「魂學」有其靈魂不朽說，稱心、性、或浩然之氣；
(8)孔教有「報應」之說以勸善懲惡；
(9)孔子傳教，周遊列國弘其道；
(10)孔教之統系：「大同」、「小康」兩派；
(11)廟堂：為讀經學堂及祀孔之廟宇，或謂文廟或謂聖廟；
(12)聖地：曲阜孔林；即如耶教之耶路撒冷、回教之麥加[29]。

陳煥章顯然試圖建立起孔教與其他「宗教」的類比關係，以符合一般「神道」之教的形式條件。換言之，即以其他宗教所具有的「神道」特性來檢覈，孔教無一不有。在這12項「宗教」屬性中，陳煥章花了相當大的篇幅來討論孔教的「鬼神」觀；他首先澄清孔子並非無神論者。他承認孔教並非僅信仰一神，但在諸神之上有一「昊天上帝」為主宰。他並徵引《詩經》章句為證，闡述崇奉「上帝」之舉自古皆然。值得注意的是：儘管陳煥章與英國學者理雅各對孔子是否創教的立場迥異，但他在探討孔子的上帝觀

29 陳煥章，〈論孔教是一宗教〉，《孔教論》(上海：孔教會，1912)，頁15-28。

時，和理雅各一樣，並未將中西的「上帝」(God)加以區分[30]。他甚至援引漢儒王充(27-ca.96)的觀點，解釋「天人關係如父子」，藉以對照耶教「天父」的說法，以為兩者若合符節。陳煥章苦心孤詣地將儒教與其他宗教進行類比，固然有勉強作解之嫌，但他其實也留心孔教與其他宗教教義的差異。例如他在列舉儒教第七項宗教屬性的「魂學」時，即指出孔教並無「地獄」的概念。

當然，即使確定「孔教」為「宗教」，並不能解決當下的現實課題：為什麼共和中國還需要孔教？陳煥章在第二篇講演裡，便試圖論證進入共和的中國何以仍需昌明孔教。陳煥章首先澄清：中國近代的積弱並非孔教所致，反而是孔教未曾真正實踐的結果；至於西方列強的興起，是因為其於近代所推行的種種政策，與孔教「養民、保民、教民」、以及「通民氣、同民樂」的理念不謀而合[31]。當陳煥章試圖為孔教適用於當代世界而辯護時，他似乎轉向孔教作為「人道」之教的側面。換言之，他積極肯定孔教對政治、經濟與社會等各個經世的課題，都提供了整全完備的解決方案。他特別針對民國的共和體制，逐條闡述孔教從個人自我的道德修養，漸次擴散到家庭、國家、社會，終及全世界，皆有一完整的理論體系足以安身立命。

值得注意的是：陳煥章並非傳統的教條主義者，他對儒家綱常的解釋，與修齊治平理想的勾勒，都有其獨到之處。即以蔡元培所指控儒教忠君的思想為例，陳煥章特別引述並詮解《論語》中「君使臣以禮，臣事君以忠」的觀點，澄清孔子理想的君臣關係，並非規範單向的臣服與效忠，而是強調對等的互動，而這種對等互動的精義，與民國共和的民主理念並無衝突[32]。

30 理雅各在翻譯儒家經典時，將「上帝」逕譯成基督教聖經裡的God，在西方引起相當大的爭議，特別是在傳教士社群裡引起相當大的迴響。如何將中文經典中的「上帝」翻成西語詞彙；又如何將聖經裡的God用貼切的中文來指稱，以向中文世界宣導，一直是傳教士關注的課題。

31 陳煥章，〈論中國今日當昌明孔教〉，《孔教論》，頁29。

32 同上，頁38-40。

又如廣東省議會在彈劾鍾榮光時，曾對鍾榮光「一夫一妻」制的主張大張撻伐。但陳煥章卻認為過去孔子身處封建時代，天子諸侯因有繼嗣的考量，故不得已「特許其多娶數女」。但若依照孔教的經典，其實孔子是主張男女平等、一夫一妻之制，更何況「今中國已為共和，人皆庶民；一夫一妻，乃當然之則」[33]。可見陳煥章所信奉推崇的孔教，其實是經過他重新創發詮解，至少不是一味侷促於傳統綱常的陳俗舊習。

值得注意的是：當陳煥章闡述儒教倫理的時代新解，他其實關注於孔教作為「人道」之教的面向，但是當他思索並羅列出十多項昌明孔教的辦法時，卻又企圖仿效其他側重於「神道」之教的傳教方式：

> 一、徧立孔教會。
> 二、特立教會籍。
> 三、特設教旗。
> 四、以孔子紀元。
> 五、徧祀上帝而以孔子配。
> 六、學校皆祀孔子。
> 七、學校講經。
> 八、來復日集眾講教。
> 九、慶祝孔子誕。
> 十、以教會主吉凶之禮。
> 十一、發憤傳教[34]。

這些昌明孔教的做法，不少是陳煥章過去在故鄉高要和留學紐約時的構思與實踐。但種種做法，無非要提升「孔教」與其他「神道」之教的競爭力。

33 陳煥章，〈論中國今日當昌明孔教〉，頁33-35。

34 同上，頁59-62。

可是如果孔教的精華正在其作為「人道」之教的教義，又何必非要強化「孔教」作為「神道」之教的面向，而與其他「宗教」同列並比？

在〈孔教會序〉，陳煥章引用《中庸》「修道之謂教」一語，肯定「教」與「道」的確本可互易；換言之，「孔道」即是「孔教」。但是「近人視孔道不過如一種理論、一派學說」。他憂心地表示：

> 謂孔子為道德家，則孔子不過夷、惠之班耳。謂孔子為哲學家，則孔子不過老、莊之類耳。謂孔子為政治家，則孔子不過伊、呂之倫耳。謂孔子為教育家，則孔子不過朱、陸之疇耳。皆不足以尊孔子，而反陷中國於無教[35]。

陳煥章深刻了解到：一旦剝奪了孔教的宗教性，孔子便不再與釋迦、耶穌與穆罕默德等教主比肩齊步。所謂「尊孔」，也流於一種「英雄崇拜」而已。他呼籲：

> 苟不認孔教為教，則孔道雖存，不過空文之理論；孔學雖存，不過私家之學說。即使六經不廢，世之讀者，不過是如諸子百家之書耳[36]。

知識無法成就「信仰的跳躍」(Leap of Faith)；宗教的皈依並非依靠理性的計算，而是需要感性的體悟。作為傳教者的陳煥章顯然有深刻的體會：「既無尊信之誠心，必無奉行之實事」；一旦「孔教」變成了「孔道」或「孔學」，聖經成了世俗化的道德文章，只是作為知識考索的研讀對象，如此一來，退下祭壇的「孔教」勢必隨著其神聖性的式微而瓦解。

35　陳煥章，〈孔教會序〉，《孔教論》，頁94。
36　同上，頁95。

四、立「孔」為「會」——民初儒教社團化的嘗試

孔教會其實並非民元成立以來唯一以尊孔保教為名之社團。事實上，民國成立不久，即有林林總總的儒教社團出現；就以民國元年來說，2月有「宗聖會」成立於山西，7月有「孔道會」成立於山東，10月又出現「孔道維持會」，皆以崇奉孔子為名。不過，孔教會無疑成功地進行全國性的串連。與其他以「孔／儒」為名的社團比較起來，孔教會顯然成功地獲得全國各地士紳的支持；以發源於山西的宗聖會為例，宗聖會雖在山西省境內有高達64個支會，但分布其他省的分支僅有十處。孔教會在短短兩年之間，擁有分布全國130個分支，甚至海外亦有分支成立。甚至由於它獲得巨大的迴響，甚至引起其他社團藉名斂財，孔教會不得不刊登啟事聲明，表示其與「中國儒教會」或「環球尊孔學會」無涉[37]。

追本溯源，孔教社團化的發展其實在晚清已逐漸成形。陳煥章在故鄉高要和紐約所成立的昌教會，都是小規模的嘗試。當19世紀中葉基督教隨著西方列強的堅船利砲再度進入中國，其影響的範圍已不局限於官方或士大夫階層，而是逐漸滲透到地方民間。耶教的傳播漸次深入地方，逐步分食民間信仰的祀饗，其對儒教的威脅，已經不只是義理上正統異端之辨，而是在實踐上兩相爭取民間基層的頡頏。耶教所欲深耕易耨的，正是儒教長期疏於栽墾而任由荒蕪的鄉土中國。

在清代盛世之際，學者李紱(1673-1750)便曾自信滿滿地宣稱儒教之徒與他教不同，任何人只要身處倫常教化之中，都可被視為儒教的信徒，而無需以特殊的冠服——「冠章甫而衣逢掖」來驗明正身[38]。但是到了晚清，「宗教身分」(religious identity)的認同問題逐漸成為關注的焦點，湖南經世學者

37　《孔教會雜誌》，第1卷第9期。「本會特別告白」，附於「學說」編，頁16。
38　〔清〕李紱，〈原教〉，《穆堂初稿》(清道光十一年〔1831〕珊城阜祺堂重刊本；傅斯年圖書館善本古籍全文影像檢索系統)，卷18，頁1-5。

湯鵬(1801-1844)早在鴉片戰爭前夕，便警覺到從三代以上唯儒獨尊，到周秦以降三教鼎立，至當代變成儒、釋、道、耶、回等五教，其結果是「天下之民而橤然為儒之徒者，百無過二三而已。」[39] 儘管嚴復肯定孔教具有「國教」的地位，但留心西學的他也發現西方人在檢視中國人宗教身分時，認為大多數的中國人不是信仰「土教」便是「佛教」[40]。再也沒有人會樂觀地宣稱只要身處倫常之中，就是儒教的信徒。儒門淡薄，一至如此。

在晚清政權尚未崩解之前，儒教無疑已經面臨西教蠶食的危機：儒教過去長期忽視的廣大群眾，正逐步被西教收編之中。一旦帝國土崩瓦解，儒教頓失政權的奧援與體制的支持。更關鍵的是，原本新政時期取代科舉的學校教育制度，可說是儒教得以維繫不墜的最後堡壘。當民國新式教育體系確定廢經罷祀的政策之後，無疑宣示儒教完全失去任何制度性的保障，幾可說是無地容身。因為從此儒教將無法透過制度化的管道，模鑄過去最忠誠的信眾——士大夫以延續香火。新的教育體制所生產的新一代知識分子，完全與儒教隔膜。儒教面臨信徒斷代絕後的命運！

反諷的是：清末停止科舉，建立新式學校的理想，原是希望透過學校教育制度的建立，孕育更多儒教的追隨者，依照張之洞「中體西用」的新政典範，「中學為體」裡的「中學」等同於「中教」，亦即以儒教為根本；至於「西學為用」裡的「西學」，則以西方技藝之學為主，「西教」完全排除在外。若要確保「中學為體」的核心價值，自然必須透過學校的讀經，讓學子不時浸淫於儒教義理的教化之中；並經由春秋祭孔典禮的舉行，以定期的外在儀式來內化學子們尊孔的信念。而張之洞等人的理想規劃，隨著新式學校的逐步普及，受儒教啟蒙的人口不斷增長，普天之下皆在孔教的範圍之中。民初仍有地方志的編纂者在「宗教」項下樂觀地宣稱：

39 〔清〕湯鵬，〈原教〉，《浮邱子》(長沙：岳麓書社，1987)，頁337-347。
40 嚴復，〈保教餘義〉，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，頁83-85。

> 儒教：世界民族宗教不一，中國崇尚儒教垂數千年。雖嘗有他教並行其間，然爝火之微，終無以爭光日月，觀之各府州縣儒學可證也[41]。

編者從傳統府州縣的皆設有儒學，來證明中國崇尚儒教。當傳統地方儒學被新式學堂所取代時，仍有不少人相信是新瓶舊酒，儒教仍為學校的核心。有地方志的編者即如此期望：

> 儒教世皆崇奉。近年學校初興，逐漸見其發達。若再進而求其普及，將來可望其有成[42]。

以為隨著學校的普及，可以促進儒教人口的增長，這無疑是當時許多人的共識。只是不料共和政體一經確立，民國的教育體制在承繼晚清新政基礎的同時，卻揚棄了其中關鍵的讀經與祭孔。先是失去政權支撐的儒教，至此完全失去制度性的依傍。

其實，當晚清政治權威對下層社會的控制力量逐漸式微，許多學會社團早如雨後春筍應運而生。隨著民國共和的成立，以捍衛儒教為主的社團進入了另一個新的階段：失去政權撐持的儒教亟待可以維繫的社群組織，以延續過去在政治上的文化優勢。過去位居廟堂之高的儒教，往往是從上而下，以為能風行草偃；如今則身處江湖，只能從下層扎根，在其他宗教社團的環伺競爭中，步步為營地覓求適存之道。

從另一個角度而論，一旦儒教不再是政治權威所獨占的文化符碼，儒林不再歸於一統，它成為開放的公眾資源，理論上，任何人都可以挺身扮

41 丁燮等修，戴鴻熙等纂，《湯溪縣志》，收入《中國方志叢書》第210號(臺北：成文出版社，1975；據民國二十年〔1931〕鉛印本影印)，總頁292。
42 梁明倫等修，《雷平縣志》，收入《中國方志叢書》第207號(臺北：成文出版社，1974；據民國三十五年〔1946〕油印本影印)，總頁214。

演捍衛者、贊助者或膜拜者的角色。此所以民初儒教社團紛紛出現，競相爭取儒教的領導權。畢竟儒教儘管失去政治的依傍，傾塌的大廈仍殘存可資再生利用的磚瓦。

五、孔・教・會的解體

按理說，對教育部廢除學校舉行祭孔典禮，並不再將儒教經典列為必修課程的立場，反對者大可駁斥教育部誤將祭孔與讀經解釋為宗教活動。其實當時在廣東省省議會裡，便有許多議員抨擊鍾榮光誤將儒教視為宗教，並將學校祀孔與讀經等行為解釋為宗教活動。在彈劾鍾榮光的提案書裡：許多議員指出孔子為偉大的教育家與哲學家，但並非宗教家。因此祭孔不過是表示對至聖先師的尊崇，而非對教主的頂禮膜拜。

然而孔教會卻採取完全不同的立場來捍衛孔教：它開宗明義地宣稱儒教的確是一個宗教。但若承認儒教是一宗教，無異授人以柄，讓主張將宗教排除教育體系之外的人，更有充分的理由廢經罷祀。對孔教會而言，唯一的兩全其美的解決方案，便是不僅肯定孔教是宗教，而且應該被立為國教；因為唯有訂為國教，學校便可名正言順地安排孔教經典的研習課程，並且延續春秋丁祀的祭孔傳統，在孔子誕辰時舉行慶典；換言之，藉由教育體制讓學子對國教耳濡目染。

儘管孔教會成立之際聲勢浩大，但一開始便押注於憲法國教案上。憲法國教案的失利，無疑造成孔教會致命的打擊；一旦無法獲得憲法的保障，將孔教明訂為國教。若仍持續倡導孔教為宗教，反而坐實了當初教育部的疑慮，學校讀經與學校祭孔的活動，因有宣教的嫌疑，注定遭到廢黜的命運。

嚴格而言，孔教會的分支雖然廣布全中國，分支龐大，但其實其中成員多屬觀望者。他們即使崇奉孔教，但對孔教是否符合「宗教」的定義，恐怕沒有像陳煥章那麼堅定的立場。儘管儒教與其他宗教的交接與對話，

從馴服、抗衡到妥協，彼此間的援引與吸納的例證，千百年來不勝窮舉。然而「宗教」作為對應或轉譯西方“religion”的新興概念，要到19世紀末葉開始浮現在中國知識階層的文化論述裡，並且經過許久柄鑿磨合的過程，才逐漸成為套語[43]。民國元年上海商務印書館網羅名家編纂了一套《新字典》，書前並有蔡元培與吳敬恆(1865-1953)作序，該書於九月初版後，旋即於十月再版，可見流傳頗廣。在該字典裡，「教」字條項下列出第四種意涵是作為「宗教之簡稱」。編者解釋說：

> 俗所謂教會、教門；即指基督教、回教而言[44]。

編者不僅偏重於「宗教」的組織形式，在舉例上，編者似乎避免提及佛教、道教，遑論儒教。在民國出版的方志中多新列有「宗教」一項，但對儒教宗教屬性的定位卻頗為隱諱。在李繁滋所編纂的廣西省《靈川縣志》，其中「宗教」一門如此記載：

> 舊所謂儒、釋、道者，不得以「宗教」之名。清季美教士於東門內設聖公會，並設小學。然入教者無多。每年教士一巡，轉無所增進，以人民信教心本甚薄弱也[45]。

在民國期間知識分子的認知裡，不僅儒家如此，即使佛、道二氏能否歸類在「宗教」的範疇中，仍存有相當大的歧異。

例如一位陝西方志的作者在「宗教」一項下描述：

---

43 參見陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4(臺北，2002.12)：37-66。

44 傅運森等編，《新字典》(上海：上海商務印書館，1912)，卯集，頁35。編者群包括了傅運森、沈秉鈞、蔡文森、陸爾奎、方毅、張元濟與高鳳謙。

45 陳美文修，李繁滋纂，《靈川縣志》14卷，收入《中國方志叢書》第212號(臺北：成文出版社，1975；據民國十八年〔1929〕石印本影印)，總頁373。

> 禮俗無論士農工商，皆知尊孔，故不知「宗教」之名[46]。

言下之意，「尊孔」與「宗教」無涉。對民初許多人而言，要將「孔教」納入「宗教」的範疇，終不能無疑。誠如浙江《景寧縣續志》的編纂者在「宗教」項下的說明：

> 我國數千年來，尊崇孔子之教，已如日月經天、江河行地。近世有謂孔子非宗教家，以為哲學家，有以為教育家者。要之，孔子之道至大，蕩蕩無能名，以為宗教，不因而加重；不以為宗教，不因而加輕。從多數之說，以孔教為例外，而列其他各教如次[47]。

不可諱言，民國時期的方志大抵仍由地方知識菁英編纂而成，他們對孔子之教多存尊崇之意。至於「孔教」的「宗教」屬性，則顯然多採取依違兩可的立場。

由於史料闕如，各地孔教會的具體發展狀況不可一概而論，但似乎就在短短幾年之內，孔教會各支會紛作鳥獸而散。根據民國廣西省《信都縣志》的記載，該縣的孔教會，是由會董羅炳南主持，但不過數年，「旋因欵絀，羅君身故，其會即廢」[48]。不難想像，參加孔教會的士人之中，有不少原在前朝享有功名權勢的地方仕紳，一如巴金(1904-2005)小說《家》裡所揶揄的上一代反動頑固分子：幾位主持孔教會的遺老，儘管以「拚此殘年極力衛道」

46 曹觀驥等纂，《陝西省續修醴泉縣志稿》，收入《中國方志叢書》第314號(臺北：成文出版社，1970；據民國二十四年〔1935〕鉛印本影印)，頁711-712。編者也注意到了當時出現像同善社、紅卍字會等名目，但也指出這些組織「均以濟人利物為目的，信奉者遂多知識份子焉」。

47 吳呂熙修，柳景元等纂，《景寧縣續志》17卷，收入《中國方志叢書》第52號(臺北：成文出版社，1970，據民國二十二年〔1933〕刊本影印)，總頁527。

48 羅春芳等修，玉崑山等纂，《信都縣志》，收入《中國方志叢書》第132號(臺北：成文出版社，1968；據民國二十五年〔1936〕排印本影印)。值得注意的是：編者將「孔教會」置於「慈善事業」項下。

的重責自任，但其實花甲之年都還拈花惹草，直以風流為風雅[49]。參加孔教會，不過是想確保其殘存的既得利益能在民國延續下去。

孔教會在成立伊始便蓬勃林立於全中國，就表象而言，似乎可以理解為當時參與者都認同陳煥章所揭櫫的孔教理想，即視孔教為一宗教，甚至期待共和憲法上明文規定孔教成為國教。但事實上，參與孔教會的地方士紳對「宗教」此一新名詞的意涵，以及孔教應否躋身於「宗教」的殿堂，恐怕多採取觀望的態度。

不可諱言，民初孔教會的成員，仍以傳統士商階層的社會菁英為主，這並不意味孔教會刻意劃地自限，正如陳煥章也一再強調，孔教會的會員是向全民開放，並且期許各地教會「發憤傳教」。但孔教會的地方組織畢竟對要如何「傳教」，既無經驗也無訓練。何況要深耕群眾基層，需要長時間的投入。大部分孔教會的成員仍是眼光朝上，寄望透過上層政令的制訂，迅速求取憲法國教的保障；而無暇將關注的焦點向下，摸索如何在基層的庶民生活中，逐步培育信仰的種籽。無怪乎當國教案的推動最後無疾而終，各地孔教會的成員眼見無法藉由國家憲法的保障，規復孔教舊有的尊崇，至於「孔教」與「宗教」的牽扯，無法為孔教的發展帶來正面的助益，反而坐實學校廢經罷祀的理據。於是曾經一時風起雲湧的各地孔教會，短短幾年之內竟風吹雲散。

孔教會從喧嘩的高峰瞬間跌落至沉寂的谷底，意味著至少在民國初期的政治環境與文化氛圍裡，「孔」欲「教」而不得，立「會」而難成。傳統儒家與現代宗教的結合，以及嘗試從依傍國家的力量，轉向成為自主的民間社團，即使並非難產，但終行夭折。

49 巴金，《家》，《巴金選集》第一卷(四川：人民出版社，1995)，頁59-60。其中有位高老太爺執意要將家裡的丫環嫁給孔教會會長馮樂山作妾，這位姑娘在絕望中投湖自盡。故事詳見巴金，《家》，頁216-231。

六、結語——「孔教」、「宗教」與「教會」的離合

過去孔教泰半依附在政權之下，與政權形成共生的命運共同體。但也正由於這種共生的關係，孔教未曾積極追求社會群眾的支持。隨著晚清政權危機的加深，清廷對儒家道統作為政統護符的依傍。從道光年間官方即屢有擬議增祀先賢、先儒於孔廟之舉。隨著清末新政興學的同時，官方亦再三明令「中小學堂宜注重讀經以存聖教」。到1906年時祭孔之禮更從「中祀」擢升，與「祭天」並列為國家大祀。「孔教」儼然已成為實至名歸的「國教」。當帝制中國瀕臨危亡之秋，孔教被推尊至絕頂高峰，但也卻因與皇權符碼的緊縛牽纏，孔教終亦隨著帝制的瓦解而失足無底深淵[50]。

當帝制中國解構，共和政體成立，作為官方意識形態的儒家傳統也面臨了重新評估的命運。具體反映在制度上的種種課題，包括新中國是否還需要國家祭典？過去作為國家祭典的孔廟制度應存應廢？各地方的孔廟是否應予以改建用作他途？而新制學校裡是否要有舉行祭孔儀式？中小學校的教育中儒家的經典是否應列為必修的課程？然而儒家思想的全體或其中某些成分，在新的共和體制之下，應抑應揚或欲存欲廢，並非一純粹的學術課題。有人可能由於肯定帝制作為文化載體，儒家道德綱常必須賴以維

50 儒教傳統的現代轉向是一相當複雜的課題，不僅本文所探討的近代中國面臨前所未有的考驗，其他深受儒教傳統影響的東亞諸國，也同樣面對如何安頓儒教的處境，而儒教與「宗教」的關係往往是聚訟的焦點。例如在同一時期的日本，服部宇之吉(1867-1939)所倡導的孔教，是在以「神道為根抵，儒教為枝葉」的前提之下，始終堅持「儒教非宗教」的立場。關於服部宇之吉的主要論述，見《孔子及孔子教》(東京：明治出版社，1917)與《儒教と現代思潮》(東京：明治出版社，1918)。對其儒教主張的歷史脈絡與思想意涵，參見陳瑋芬，〈服部宇之吉の「孔子教」論——その「儒教非宗教」說・「易姓革命」說・及び「王道立國」說を中心に〉，《季刊日本思想史》59(東京，2001)：49-68。當然儒教宗教性的爭議一直延續至今，例如加地伸行試圖從儒家喪葬禮儀的意涵、對死後世界的想像、以及鬼神的存在，重新釐定儒家的宗教特性。見加地伸行，《儒教とはなにか》(東京：中央公論社，1990)。

繫，進而支持帝制復辟；相對地，也有人堅持儒家與帝制乃一體兩面，而必須齊根剷除。民元教育總長蔡元培即認為晚清教育宗旨中「尊孔與信教自由相違」，並主張學校不僅廢祀孔，普通教育廢讀經書，大學則將經科分入哲學、史學、文學三門。不僅剝奪孔教原來在教育體系的主導優勢，同時亦袪除孔教經典的神聖性。

孔教會的出現，反映出傳統知識階層對孔教繼絕存亡的危機意識。一旦孔教失卻政權的奧援，儒家經典不再成為孕育新興知識階層的溫床，而孔門學術也不再是可以轉換成實質權力的文化資本(cultural capital)。不僅過去因託庇於政權而凌駕於其他各「教」的優勢隨即消逝，更難堪的是，相較於其他各宗教長期在民間耕耘的社群組織，孔教幾乎毫無制度性的社會力量可言。因此「孔教會」以及許多以「孔」、「儒」為名的社團在民初如雨後春筍般地大量出現，與其解釋為殘留保守勢力的負隅頑抗，毋寧視為孔教傳統因應權力結構的改變，試圖轉向民間社會以尋找制度性的出路。

對孔教會而言，凸顯儒教的宗教性，無疑是維繫孔教於不墜的最後救贖。陳煥章一針見血地指出：「苟不認孔教為教，則孔道雖存，不過空文之理論；孔學雖存，不過私家之學說；即使六經不廢，世之讀者，不過視如百家之書耳。」如果孔教無法像其他宗教一樣吸納信徒，人們若無法對孔教產生先於理性或是超越理性的敬虔之心，無法對孔教許諾「信仰的跳躍」，那麼儒門淡薄，幾成定局。

孔教運動的理想，固然是將長期依附於政權的「教」權獨立出來，使得孔教成為文化精神的維繫所在，不因帝國的覆亡而動搖其延續存在的價值。然而孔教運動倡導祀孔讀經，進而推動國教，雖然是因應儒教進入民國後的危機，但在一定程度上反而促成了新文化運動對儒家傳統的全面抨擊。對孔教運動最直接的衝擊，無疑是來自對「宗教」價值本身的質疑。不少人已開始注意到宗教力量在西方的消蝕。王國維(1877-1927)在晚清時即曾批判康有為、譚嗣同的孔教論，乃「脫數千年思想之束縛，而易之以西

洋已失勢力之迷信」[51]。當「宗教」不再被視為凝聚群眾、改造社會的觸媒，而成為愚民的鴉片、禍國的淵藪時，如何去除宗教迷信，反而成為中國現代化的重要議程。當然「反宗教運動」終與「反基督教運動」匯流。五四新文化運動的知識分子雖然同時「反孔」與「反宗教」，但他們不必然接受「孔教為宗教」的預設。不過，從新文化運動所標榜「德先生」與「賽先生」的立場來看，前者反對維繫專制政權的綱常名教，後者拒斥任何愚民惑俗的迷信思想。而民初的孔教運動將禮教傳統披上宗教外衣，正是兩種反動思想的綜合化身。孔教運動終在反傳統運動與反宗教運動的夾擊下逐漸偃旗息鼓。

當「宗教」成為「迷信」的同義詞。對新一代關心儒家的學者，包括以熊十力(1885-1968)、梁漱銘(1893-1988)等為代表的「新儒家」而言，如何袪除儒學的宗教性，劃清儒家思想與「宗教」間的關係，儼然成為新的學術使命[52]，而與熊、梁同時的佛教領袖歐陽漸(1871-1943)，也在當時斬截地強調「佛法」並非「宗教」[53]，用意耐人尋味。不僅「儒教」在「宗教」的論域裡逐漸邊緣化，而且由於避諱傳統「教」字的稱謂有誤導為「宗教」的可能，在現代語彙中，傳統習用的「孔教」、「儒教」反而廢棄不用，盡皆為「儒學」、「儒家」、「儒道」所取代，「孔教」、「儒教」竟已成為見證傳統文化在世紀之交與現代文明接榫的歷史名詞。隨著這些語彙的消聲，一種傳統的文化論述逐漸匿跡於中西歷史的交會之處。

51 王國維，〈論近年之學術界〉，收入《王國維遺書》(上海：古籍出版社，1983)，頁93-97。

52 例如熊十力認為代表儒家思想精髓的經學，「是哲學而迥超西學，非宗教而可以替代宗教」；見熊十力，《讀經示要》(臺北：洪氏出版社，1982)，卷2，頁35；梁漱銘在其扛鼎之作《中國文化要義》中，更以專章論述儒教的關鍵貢獻，實為「以哲學代宗教」，見《梁漱銘全集》(濟南：山東人民出版社，1990)，卷3，頁95-122。詳細的分疏，或可參見Chen Hsi-yuan, “Confucianism Encounters Religion”(1999), Ch. 5.

53 歐陽竟無(歐陽漸)講，王恩洋筆記，〈佛法非宗教非哲學〉，《歐陽大師遺集》(臺北：新文豐出版社，1976)，頁3457-3473。

儘管儒家傳統轉向宗教與建立社團的兩種嘗試，在民國初期都以重挫收場，但此一伏流並未完全沉潛。1950年代牟宗三(1909-1995)在臺灣即曾一度構思創立「人文教」，以「宗教」的形式倡導儒教[54]。試圖在群眾「日常生活軌道」與「精神生活之途徑」上找到儒教的安頓處[55]。此構想與他上一輩的新儒家如熊十力、梁漱溟的主張並不相契，至少表面上回到熊、梁所極力批判的康有為和孔教會的舊路上。如果說熊十力與梁漱溟代表民國新一代儒者試圖從宗教向哲學轉化的開山，那牟宗三對儒門的關鍵貢獻，無疑展現在儒教的哲學轉向(philosophical turn)上。當年以「人文友會」在臺聚會講習時，香港的唐君毅(1909-1978)曾來函表示肯定，以為「今日講學不能只有儒家哲學，且須有儒教」[56]。儘管牟宗三「人文教」的構想未見付諸實現，但他作為開展儒家傳統的學者，不僅冀望在「極高明」的思想層次上，尋求與西方哲學的高峰進行對話，也思索在「道中庸」的生活層次上，為儒家的發展找到向心的信眾。

當代余英時先生曾將儒教的近代處境以「游魂」相擬：當清末科舉制度的廢除、民國專制王朝覆滅，儒家傳統既失去現實制度的立足，因此成了無所依傍的遊魂[57]。這固然是出自他作為歷史學者的觀察與斷言，恐怕也

54 牟宗三認為不應以狹隘的西方「宗教」形態來理解他所提倡的人文教。他特別指出：「唯此所謂『宗教』不是西方傳統中所意謂之『宗教』(religion)而已。豈必一言『宗教』，即為西方傳統中之形態耶？中國傳統中固已有其對於『宗教』之意謂。中國以前有儒釋道三教，而且在此傳統中，宗與教是兩詞：依宗起教，以教定宗。故常只說三教，不說三個宗教，而此三教實無一是西方傳統中所意謂之『宗教』。吾人即依中國傳統中所說三教，而欲使儒教成爲人文教。」見牟宗三，〈人文主義與人文教〉，該文初刊於《人生》雜誌(1955年4月)。值得注意的是：就堅持以中國傳統「教」義來理解「宗教」一辭的意涵，而不應一味局限於西方「宗教」的界定上，牟宗三的立場其實與陳煥章是前後呼應的。

55 牟宗三，〈作為宗教的儒教〉，《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》(臺北：聯經出版公司，2003)，頁97-109。

56 唐君毅致牟宗三函(1954.8.14)，收入牟宗三，《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》，頁6-8。

57 余英時，〈現代儒學的困境〉，收入氏著，《中國文化與現代變遷》(臺北：三民書局，1992)，頁95-102。

夾雜著個人的切身體會。余先生或雅不願以「儒家」自居，因此嘗自擬為「無家可歸」。其實，整個「儒家」傳統，又何嘗不面臨著無「家」可歸的窘境：即使褪去「〔宗〕教」的袈裟，恐怕也不一定能冠上「學〔術〕」的頂戴。就「儒學」而言，如何積極迎拒被西方學術霸權所規格化的現代知識體系，依然考驗著儒家傳統；就「儒教」而論，儒教的游魂能否藉著宗教化與社團化的羽翼，在現代的情境中重新找到附身的制度性建構，並且擁抱群眾、融入日常，恐怕仍是有心以儒為教者必須面對的挑戰。

History of Religions

Content